

Die Götter und der „Einzig“

G. Friedrich Klenk SJ

Die Glut der Hochöfen, die blitzenden Metallvögel der Luft, die von der Erde entsandten Raumschiffe, das ineinandergreifende millionenfache Räderwerk eines Industriereviers, die in einen Supermotor hineingebändigten und zu einem leisen Summen abgedämpften vielfachen Pferdestärken auf den Betonbändern unserer Autostraßen, jene wunderbaren Geräte, mit denen wir über den ganzen Erdball hin hören und sehen können – sind sie nicht alle Zeichen dafür, daß es dem konstruierenden Verstand gelungen ist und immer mehr gelingt, nicht nur unsern Planeten, sondern das ganze Weltall seiner Schleier zu berauben und einen menschengerechten Kosmos zu errichten, in dem für Transzendenz kein Bedürfnis mehr besteht? War es nicht so, daß ein sowjetischer Schullektor einer Schülerin, die noch an Gott glaubte, fassungslos die Frage entgegenhielt: „Ja, aber was ist dann mit den Flugzeugen, den Raketen ... dem Sputnik?“¹ Für das Begriffsschema eines nur naturwissenschaftlich und technisch denkenden Verstandes ist es unbegreiflich, daß es immer noch Menschen gibt, die vom Überweltlichen träumen, wo doch die Leistungen der der Erde Verschworenen auch die kühnsten Träume übersteigen.

Aber sie können es nicht ändern, die Unentwegten des bloßen Diesseits, daß es nicht nur in den Schulen, sondern auch in den Fabrikhallen und Laboratorien Leute gibt, die sich nach dem sehnen, was die Welt übersteigt. Allerdings führt diese Sehnsucht oft nicht oder doch nicht unmittelbar dazu, den Blick auf das Christentum zurückzuwenden, das man selber oder das die Eltern einst als überholt abgestreift haben. Man sucht Ersatz. Das Verlangen, die jenseitigen Ursprünge des Seienden zu berühren, äußert sich bei manchen in einem Rückgriff auf den Mythos. Man versucht es mit einer Rückkehr religiös untermalter Erlebnisse aus längst entschwundener Vorzeit. Ist das möglich? Ist uns Heutigen der mythische Weg zu den Urmächten des Lebens, den Quellen des Seins nicht einfach verschlossen?

Es war vor Jahren bei der Beerdigung eines bekannten Schriftstellers in einem alten Städtchen am Bodensee. Den Höhepunkt des Traueraktes bildete das Lied Mörikes:

Du bist Orplid, mein Land,
das ferne leuchtet;
vom Meere dampfet dein besonnener Strand
den Nebel, so der Götter Wange feuchtet.

¹ *Orientierung* 26. Jg. Nr. 1, 3.

Uralte Wasser steigen
verjüngt um deine Hüften, Kind!
Vor deiner Gottheit beugen
sich Könige, die deine Wärter sind.

Es gab unter den Trauergästen sicher solche, für die ein christliches Bekenntnis nicht mehr verbindlich war. Aber auch sie hörten dem Gesang ergriffen zu. Eben weil sein Sinngehalt vage und unbestimmt war, mochte es möglich sein, daß auf seinen Schwingen auch das entschwebte, was verborgen in ihrem Herzen an wirklich religiösen Sehnsüchten und Hoffnungen lebte. Mörike, der evangelische Pfarrer, hat sicher für seine Person des mythischen Gefühls nicht bedurft, um mit Gott in Verbindung zu treten, aber war vielleicht für andere sein Lied wie eine alte seherische Saga, das Medium, Unsagbares zum Klingen zu bringen? Viel mehr noch als Mörike wird heute Hölderlin beschworen, durch die Zaubermacht seines Wortes verfallene Gänge zu verborgenen Schatzkammern aufzusprengen.

Und doch dürfte ein geistesgeschichtlicher Rückblick und Überblick allen klar machen, daß für den Menschen des 20. Jahrhunderts der mythische Weg kein Heimweg ins verlorene Paradies sein kann. Wir müssen andere Wege suchen².

Mythische Zeit oder:

„Schöne Wesen aus dem Fabellande“ (Schiller)

„Mythos“ kommt aus dem griechischen *μῦθος*, einem Hauptwort, das mit dem Zeitwort *μυθέομαι* zusammenhängt: sagen, erzählen, Kunde geben. Mythos besagt also: Rede, Wort, besonders aber Kunde aus der Urzeit, Sage, zumal Götter- und Heldensage, Erzählung, Geschichte des Ursprungs, deutende Saga. Und damit gelangen wir zum engeren Sinn des Begriffwortes Mythos: „dichterische Erzählung von Göttern und ihrem Umgang mit Menschen“³ oder „Mythos, das ist die von dem Seienden übermächtigte, dichterisch von ihm ergriffene Rede ...“⁴ In diesem Übermächtigwerden einerseits und der dichterischen Form der Kunde davon andererseits steht der Mythos im Gegensatz zum Logos –, „das ist die vernünftige, in der freien Beurteilung alles Seienden sich vollziehende Rede und Gegenrede“. In ihr gibt sich der einzelne Mensch „kritische Rechenschaft“ und gewinnt „dadurch seine Selbständigkeit“⁵. Der Logos setzt also dem Übermächtigsein die freie Beurteilung und der dichterischen Kunde die denkende Kritik entgegen.

Im echten Mythos schwingt immer das Religiöse mit. Er ist eine bildhafte „Denkweise“, die sich müht, was an Urmächten des Seins und der Welt unbe-

² Vgl. dazu Gerhard KRÜGER: 1. *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, in: *Festschrift für Hans Georg Gadamer*, Tübingen 1960; 2. ders.: *Abendländische Humanität*, Stuttgart 1953.

³ KRÜGER: *Die Gegenwart der Griechen* ... 120.

⁴ ders.: *Abendländ. Humanität* 15/16.

⁵ ebd.

stimmt erfahren wird, zum Wort kommen zu lassen. Der Mensch denkt, was ihm widerfährt, nicht begrifflich, sondern in „sinnfälligen Bildern“, und dabei entfaltet sich die Auslegung der „Übermächtigung“ als gewaltiges Spiel der Einbildungskraft. Wie der mythische Mensch in seinem Bewußtsein ganz hineingenommen ist in die Übergewalt der Naturkräfte und sich ihnen als Person nur unscharf gegenüber übersetzt, ebenso erleidet er die dichterische Antwort seiner Subjektivität. So steht beides, das Seinserlebnis und die Antwort darauf, nicht unter der Kontrolle, der reflex und kritisch in sich selber stehenden Persönlichkeit. Der objektive Gehalt des Erlebnisses und das, was daran dichterische Verwandlung ist, wird nicht unterschieden. Beides verschmilzt und ist dem mythisch „Denkenden“ eine einzige Wirklichkeit, die über ihm steht und der er sich beugt. Deswegen nimmt er keinen Anstoß am Wunderbaren und an all dem, was das begreifende Denken für widersinnig und unmöglich hält. Wo der Mythos das Dasein beherrscht, wird deswegen die unser Leben erleuchtende und mit Sinn erfüllende Weisheit nicht beim Denker, sondern beim seherischen Sänger, beim Dichter, gesucht⁶. Was andere nur ahnen, wird ihm gestalthaft. In seinen Epen und Liedern erhalten die die Welt beherrschenden Mächte greifbare Formen und wandeln sichtbar gestaltet in den Tag der Menschen herein. Die Götter lustwandeln auf Erden, greifen in die Kriege der Sterblichen und ihre persönlichen Schicksale ein. Die Erde ist wie ein unter dem Götterberg ausgebreitetes Land, erhellt von seinem Glanz, wenn die Himmlischen gnädig sind, verdunkelt von seinen Wolken, wenn sie zürnen. Aber nicht nur von oben funkelt das Göttliche. Allüberall umrankt es des Menschen Behausung und tritt in lichten und dunklen Erscheinungen an seinen Herd.

Man kann das Zeitalter des Mythos dem zuordnen, was Alois Dempf die Epoche der Hochkulturen, bzw. Herrenhochkulturen nennt⁷. Das will nicht besagen, daß es nicht auch später noch Mythen gegeben habe, sondern nur, daß sie in jener Epoche vorherrschten. Da es zur Eigenart des Mythos gehört, daß er von der bilderschaffenden Phantasie genährt wird, scheint er ein Aspekt dessen zu sein, was Dempf die Historische Vernunft nennt. Wie die Reine „theoretische und praktische Vernunft den *Ideenkreis* der Gottes-, Menschen-, Welt- und Gemeinschafts-idee sieht, so erfaßt die historische Vernunft von der Zeitlage aus den *Bilderkreis* der Gottes-, Menschen-, Welt- und Gesellschaftsbilder. Sie gewinnt aus der Zeitdeutung die Weltdeutung. Sie ist symbolisierende Vernunft, bilderschaffende Vernunft im Gegensatz zur strengen Ideenlehre und Urgrunderkenntnis der reinen Vernunft“⁸. Es sind die sogenannten Herrenhochkulturen, denen die Historische Vernunft ihr besonderes Gepräge gegeben hat, und dazu gehört auch das Vorherrschen mythischen Denkens. Für uns ist das nächstliegende Beispiel die Welt der Homerischen Helden.

⁶ KRÜGER: *Die Gegenwart der Griechen* . . . 118.

⁷ DEMPFF: *Kritik der historischen Vernunft*, München 1957.

⁸ DEMPFF a.a.O. 23.

Diese Welt verdämmerte langsam, als die Vernunft, die zeitübersteigende oder theoretische Vernunft, auf der historischen Bühne der zeitverhafteten, bilderschaufenden (oder Historischen Vernunft schlechthin) die Zügel abnahm. Dieses neue Zeitalter der Vernunft per excellentiam kann man mit Dempf unterteilen in die Epochen der philosophischen und der gläubigen Vernunft.

Das Weltalter der philosophischen Vernunft

Je wacher der hellenische Genius wurde, je mehr er zu sich selbst kam, desto stärker wandelte sich sein Verhältnis zum Mythos. Entscheidend wurde es für ihn, als die Zeit der großen Klassiker der Weltweisheit heraufzog. Der griechische Logos begann sein sichtendes Licht über die mythische Urlandschaft zu werfen. Zwei philosophische Richtungen übten Kritik an ihrer Vorstellungswelt. Die eine war die der Aufklärer, wie sie in den Streitgesprächen Platons gezeichnet sind. Kallikles und Thrasimachos z. B. ließen ihre sophistische Spottlust am Mythos aus und wollten dabei nicht nur das krause Blattwerk einer spielenden Einbildungskraft treffen, sondern den religiösen Sinn selbst. Anders die großen Metaphysiker, die im Mythos das eine vom andern schieden, so u. a. Parmenides, die Pythagoräer, Platon und Aristoteles, die Stoiker und Neuplatoniker⁹. Sie anerkannten, was im mythischen Seinsverständnis an religiösem Bemühen eingebettet ist.

Die Vernunft nämlich sperrt sich, wenn sie sich selbst nicht mißversteht, keineswegs gegen den Sinngehalt des bildhaft symbolisierenden Denkens, aber sie stellt es unter die Kritik der philosophischen Vernunft. Unter dieser Kritik geschah es, daß ein gebildeter Hellene das Weltbild der Herrenhochkultur, konkret der griechischen Frühzeit, nicht mehr unbefangen übernehmen konnte. Selbst im Volk zeigt sich, wie sich das alte *μυθεομαι* in *μυθολογεῖν* abschwächt, einst ernst genommener Mythos in die weniger verbindliche Mythologie. Das alte Weltbild löste sich auf, und das brachte die Gefahr mit sich, daß auch sein religiöser Gehalt zerstört wurde.

War nun die Weltweisheit imstande, die anhebende Leere auszufüllen, den Mythos zu ersetzen und für das Religiöse einen neuen Rahmen zu schaffen? Gewiß kann Philosophie die Religion metaphysisch rechtfertigen, aber kann sie sie auch praktisch stiften oder doch wenigstens tragen? Eine weitere Frage wäre, ob bildhaftes, symbolisches Denken notwendig an den Mythos gebunden ist oder nicht vielmehr darüber hinaus eine echte religiöse Funktion haben kann.

Wenn wir die Geschichte überblicken, müssen wir wohl sagen, daß keine der heute noch bestehenden Weltreligionen von Weltweisen gestiftet worden ist. Vielleicht könnte man meinen, China mache hier eine Ausnahme. Aber selbst wenn wir Konfuzius (551–479 v. Chr.) als Lehrer der staatlichen und bürgerlichen Tugenden einen Philosophen nennen wollen, die eigentlich religiösen Elemente in der

⁹ DEMPf spricht vom Mythos einmal als „der halb geschichtlichen, halb ewigen Wahrheit“ (in: *Weltordnung und Heilsgeschehen*, Einsiedeln 1958, 71).

Weltanschauung der Chinesen stammen nicht von ihm. Laotse (etwa 604 v. Chr. geboren) erweist sich in seinem metaphysisch ethischen Schrifttum sicher als Weltweiser, als Religionsstifter kann man indessen auch ihn schwerlich bezeichnen. Eher sind diese beiden Lehrer Chinas Reformatoren gewesen, die die Verfallserscheinungen in Staat und Gesellschaft und im religiösen Denken bekämpften. Wenn wir vom Buddhismus absehen, dürften die im chinesischen Volk lebendigen religiösen Ideen und Bräuche in Ahnenkult, Naturverehrung und Astralreligion verwurzelt sein. Sie reichen in die mythische Vorzeit zurück.

Auch die Weltweisheit mündet dort, wo sie ihre Seinslehre zu Ende denkt, im Religiösen. Und jede Religion bedarf, wenn sie geistig gerechtfertigt sein soll, einer Begründung im Seinswissen. Aber sie übersteigt die Metaphysik, weil sie überdies Heilswissen, Kult und Heilsvermittlung ist. Religion ist Rückbindung auf den Ursprung und Ausrichtung auf die Heimkehr zu diesem Ursprung, der damit zum Ziel wird. Die vergleichende Religionswissenschaft kann uns Fingerzeige geben, was allen Religionen etwa gemeinsam ist; das Wesen der Religion dagegen kann letztlich nur philosophisch bestimmt werden. Und der Rang der Religionen hängt davon ab, inwieweit sie dieses Wesen verwirklichen.

Religion ist Erkenntnis des Ursprungs. Wo diese Erkenntnis aus der bloß dämmernden Ahnung heraustritt, ist sie Gotteserkenntnis. Wenn sie auch Gott als das absolute Sein einschließt, richtet sie sich doch mehr auf ihn als das höchste Gut. Und sie ist nicht nur Erkennen, sondern noch mehr Anerkennen. Gott ist der höchste Wert und der absolute Herr, dem der Mensch sich in Ehrfurcht beugt und vor dem er sich in Akten des Kultes verneigt. Darin zeigt sich, daß Religion nicht so sehr Wissen als Hingabe ist. Schon in der Erfüllung der göttlichen Gebote (Sittengesetz) findet sich dieses Moment der huldigenden Hingabe. Im vollen Sinn wird die „Rückbindung“ erst dort verwirklicht, wo sich der Mensch in Gebet und Opfer vor seinem Herrn und Schöpfer, seinem Helfer und letzten Ziel verneigt.

Nun übersteigt aber Gott die Welt in seinem Sein und Wesen und umfaßt und durchdringt doch alles mit seiner wirkenden Kraft. In all seiner Nähe und Ferne ist er geheimnisvoll. Die natürliche oder philosophische Gotteslehre drückt das aus durch die Analogie des Seins und der Erkenntnisweise. Es ist unentbehrlich, was sie hier an begrifflicher Enthüllung Gottes, die sein Mysterium zugleich ehrfurchtsvoll verhüllt, bietet. Aber die begriffliche, diskursive Erkenntnis Gottes ist oft zu kühl und zu schwierig, um Gott als lebendige Wirklichkeit so zu ergreifen, daß die menschliche Ganzheit von Verstand, Willen und Gemüt zu einer existentiellen Antwort bewegt wird. Deswegen übersteigt Gotteserkenntnis als Heilswissen das rational-diskursive Erfassen und ist intuitiv-ganzheitlich, ist zusammenfassendes Erlebnis. Und der sprachliche Ausdruck dieses Heilswissens ist, wenn wir die Geschichte befragen, zunächst nicht die theologische Begriffssprache, sondern eine symbolisierende Bildersprache. Und wenn der Mensch ausdrücken will, daß er als Geschöpf dienstbar und abhängig ist, besonders aber wenn er seine

Schuld vor der Gottheit ausdrücken und Verzeihung erbitten will, sprengt er den Rahmen begrifflicher Formulierungen und wendet Bild und Symbol an – in Wort und kultischer Handlung (Opferfeier). Dies entspricht der menschlichen Natur, die mehrschichtig ist.

Nach allem, was oben gesagt wurde, dürfen wir nicht mehr erwarten, daß die philosophische Vernunft für sich allein Religion begründen könne. In der Tat hat die griechische Weltweisheit zwar den Mythos langsam aufgelöst, aber seine religiöse Funktion, wenigstens beim Volk, nicht ersetzen können. Platon und Aristoteles und einige spätere philosophische Schulen vermochten zwar die Ethik (also wenn man will, Religion im weiteren Sinn) neu zu begründen, nicht aber die Vielgötterei in die Verehrung des einen wahren Gottes, den sie als Metaphysiker gefunden hatten, umzuwandeln.

Von Plotin und allen Neuplatonikern, sowie von der späten Stoa her müssen wir hier allerdings eines Einwandes gewärtig sein. Der Byzantinologe Endre von Ivánka meint zu dieser Frage: „So bietet der Neuplatonismus die philosophische Grundlage, die die antike Religion noch auf lange hinaus lebensfähig machte ... Die neuplatonische Konstruktion des vielen aus dem einen, die Ableitung des Alls, durch Zwischenstufen und über Zwischenwesen hinweg, aus dem höchsten, an sich unnahbaren und unbegreiflichen Göttlichen, ist die Denkweise, die dem ... Grundprinzip des hellenischen Philosophierens völlig entspricht und zugleich die philosophischen wie die religiösen Bedürfnisse der hellenischen Spätantike vollkommen befriedigt“¹⁰. Die Götter als Zwischenwesen, als Ausströmungen des Ureinen, als Zwischenstufen auf der absteigenden Treppe der göttlichen Weltoffenbarung – in dieser Form wären also die alten Kulte weiter lebensfähig gewesen. Ähnliches gilt vom Pantheismus der späten Stoa.

Wir möchten sagen, daß der Neuplatonismus nicht nur das philosophische Gehäuse ist, das den unstet gewordenen Göttern der Vorzeit wieder Unterschlupf bot, sondern in sich selber religiöse Gläubigkeit, Mystik und Metaphysik vermengte. Und diese Götter als gestaltgewordene Ausströmungen des ungreifbaren Einen sind nicht mehr „die schönen Wesen aus dem Fabellande“ Althellas. „Denn es ist im Grunde genommen das neuplatonische Weltbild, woran man glaubt, nicht die einzelnen antiken Kulte und Göttergestalten“ sagt Ivánka selbst¹¹. Man wird deswegen kaum behaupten können, daß der Neuplatonismus der alten Religion das Weiterleben ermöglichte. Er ist selbst eine, und zwar in wesentlichen Teilen neue Religion, die sich mit philosophischen Ideen verschmolzen hat. Seine Stützpfeiler sind von verschiedenster Art. Doch sei dem wie immer, eines dürfte feststehen: der Neuplatonismus ist nie allgemeine Volksreligion geworden. Er war Liebling der Gebildeten.

¹⁰ IVANKA: *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Wien 1948, 15.

¹¹ ebd.

Die neuplatonischen Systeme sind bereits Gebilde, in denen sich östliche Glaubensglut und Mystik mit griechischer Vernunft vermählt hat. Der Einbruch der orientalischen Religionen in die griechische Welt beweist deutlich die Schwäche des bloß philosophischen Denkens in der Daseinsbewältigung. Wer von den griechischen Bürgern nicht den Vorzug genoß, auf dem schmalen Höhengrat zu wandern, den die Weltweisen bevölkern, blieb in seinem religiösen Sehnen unerfüllt, wenn ihm der fragwürdig gewordene Götterhimmel der Vorzeit nicht mehr genügte, oder er mußte anderweitig Ersatz suchen. In einem kulturell, wirtschaftlich, sozial und politisch verwandelten Land ließ sich der archaische Olymp, ließ sich die magisch-mythische Dämmerwelt der Naturgeister in Quelle und Bach, Berg und Baum nicht mehr konservieren. Was davon an mythologischen Gestalten weiterlebte, glitt immer mehr ins Spielerische, Unverbindliche. Als mit Alexander dem Großen Hellas das Tor zur weltweiten Ausstrahlung geöffnet worden war, wurde in der Auseinandersetzung mit den Genien und Göttern fremder Völker erst recht manches problematisch, was durch Jahrtausende festgestanden hatte. Viele wandten sich den östlichen Kulte und Mysterien zu.

Indessen zeigt eben dieser Einbruch östlicher Religionen auch die Gefahr an, in welche Irrgärten sich fromme Inbrunst verlieren kann, wenn das religiöse Bedürfnis fern von der prüfenden Kritik der reinen Vernunft seine Weide sucht.

Ein Zusammenklang zwischen dem eingrenzenden und lichtenden Logos und dem nach Gemeinschaft mit der Gottheit, nach Sühne und Erlösung lechzenden religiösen Streben ist nur dort möglich, wo die Vernunft gläubig geworden ist. Die gläubige Vernunft vermag das Ungenügen der nur theoretischen Vernunft zu übersteigen, jenseits der metaphysischen Gottesidee den lebendigen Gott des liebenden Herzens zu erreichen, und sie vermag dem religiösen Erlebnis Ausdruck zu verleihen, ohne der mythischen Phantastik zu verfallen. Was in der mythischen Epoche zu sehr der Erde und der Zeit verhaftet war, nämlich Bild und Symbol, erhebt sich unter dem schützenden Licht des Logos zu einem wichtigen Mittel, den Menschen objektive religiöse Gehalte näherzubringen. Ausgehend von der symbolischen Ausdruckswärme der bildhaften Sprache wird dann auch die theoretisch-begriffliche Bearbeitung der religiösen Wahrheiten (Theologie) sich nicht in der Gletscherkälte reiner Abstraktion verlieren.

Ein Zeitalter der gläubigen Vernunft wurde eigentlich erst im vollen Sinn geschichtlich wirklich, als das ewige Wort, der göttliche Logos Fleisch geworden war, um die verlorene Menschheit heimzuholen an den Tisch Gottes.

Das Zeitalter der gläubigen Vernunft

Als Jesus Christus seine Botschaft verkündete, tat er es weder in der Sprache der Weltweisen noch der Theologen. Die Incarnatio, d. h. die Verleiblichung des ewigen Wortes, seine Menschwerdung, sollte sich nicht nur in seinem Sein, son-

dern auch seinem Sagen vollkommen ausdrücken. Deswegen stieg er in seiner Verkündigung in jene Täler hinab, wo die naturnahe Sprache der schlichten Menschen zu Hause ist. Er ist das ewige Wort, das Ebenbild des Vaters, und was er kundtut, ist letztlich nicht sein Wort, sondern desjenigen, der ihn gesandt hat, des Vaters (Joh 14, 24). Aber dieses Wort kleidet sich in das Gewand der Menschensprache: die Bilder und Gleichnisse, in denen er die Botschaft der Erlösung ausdrückt, sind dem Leben seines Volkes entnommen. Das Himmelreich ist gleich . . . Da sehen wir den Sämann, der seinen Samen sät; den Acker, auf dem Weizen und Unkraut blüht; den König, der zu einem Gastmahl lädt; die Fischer, die Netze auswerfen; den Weinberg und die Winzer. Das ist die Sprache, die seine Jünger und das Volk verstehen: voll ländlicher Realistik und Poesie. Wo ein Gleichnis einmal näher erklärt werden muß, wie das von dem Gottessamen und dem Ackerfeld, geschieht auch das bildhaft und alltagsnahe. Diese Erdnähe verhindert auch, daß seine Aussagen im unbestimmten Schein der Phantasie verschwimmen. Und wenn schon die ländliche Sprache im allgemeinen es fertig bringt, vom Werden und Wachsen des Lebens zu sprechen, seine Wirklichkeit zu treffen, ohne sein Geheimnis vernünftelnd zu verletzen, so noch viel mehr die Reden Jesu. Sie lassen die Jünger nicht im Zweifel über seine Herkunft, seinen Auftrag und sein Ende. Bisweilen ist das Gewicht seiner Worte allerdings zu schwer, als daß sie es sofort ganz verstehen könnten – aber auch da ist nichts der willkürlichen Deutung überlassen: er wird ihnen den Tröster senden, den Heiligen Geist, der ihnen alles aufschließen wird. Und das Innerste: seine Verbundenheit mit dem Vater, die trinitarische Einheit und Gemeinschaft, das Wunder der Gnade und Gotteskindschaft – das war weniger zum Verstehen als zum Staunen gegeben.

So wahr dies alles ist, so wahr ist es doch auch, daß dieser Gottesgarten der evangelischen Offenbarung schon von der Apostelzeit ab immer den Zugriffen Gewalttätiger ausgesetzt war, sei es irrationaler Schwarmgeister, sei es klügelnder Gnostiker, sei es – bei der Begegnung mit dem Hellenismus – rationalistischer Aufklärer. In Voraussicht dessen hatte Christus eine Verwalterin des Glaubensschatzes eingesetzt, die Kirche, und diese hat, seinem Auftrag gemäß, einen Zaun um diesen Garten errichtet. Er besteht aus begrifflich scharf formulierten Lehrsätzen und einem rational gegliederten Aufbau der christlichen Gottesgelehrsamkeit. Die theoretische Vernunft im Dienst der Offenbarung. Auch die Glaubensgehalte selber drängten dazu (*fides quaerens intellectum*).

Von der christlichen Frühzeit bis tief in die Neuzeit herein hat diese Herrschaft der gläubigen Vernunft Europa geprägt und geformt: ein fruchtbares Zeitalter, in dem der griechische Logos, überhöht und mit dem göttlichen Wort verbunden, die Mittagshöhe seiner weltgestaltenden Kraft erreichte.

Das Zeitalter des wissenschaftlichen Verstandes

Es ist bestürzend, zu sehen, wie der Mensch immer wieder der Verführung erliegt, verkürzte Weltbilder zu entwerfen, obschon es ein gültiger Satz ist: das Reich der Wahrheiten ist die „naturgemäße Menschenwelt“¹². Wo das Denken die Harmonie der gläubigen Vernunft verläßt, wo es sich überdies der Führung und Korrektur der theoretischen Vernunft entwindet, traut es sich zuviel zu und entwirft angeblich allgemeingültige Weltsichten aus dem relativen Horizont der Zeit heraus. Die objektive Seinsordnung wird ins Schema weitgehend subjektiver Kategorien gepreßt. Die Metaphysik verkümmert dabei, die ontologische Grundlegung des Sittengesetzes wird fraglich und das Wesen der Religion verzeichnet.

Weil es nun immer Menschen sind, die die Weltbilder entwerfen, so besteht für jede Epoche eine gewisse Gefahr, da und dort zu verkürzen. Selbst das Zeitalter der gläubigen Vernunft zeigt Punkte, wo die Weltsicht zu schmal ist und der Mensch zu eng gedeutet wird. So wurde z. B. im Mittelalter die Macht des Geschichtlichen unterschätzt und die Einzelpersönlichkeit nicht voll erkannt. Aber es ließ doch nichts Wesentliches aus, und seine Grundstruktur war so, daß das Fehlende ergänzt werden konnte.

Ein Beispiel für eine Epoche, in der Wesentliches verkürzt, bzw. weggelassen wurde, ist die bereits genannte Herrenhochkultur der archaischen Zeit. Das mythische und mythologische Weltbild ist in seiner Grundanlage schief. Es kann nicht erweitert, sondern nur ersetzt werden.

Ein weiteres Beispiel bietet das Weltalter des wissenschaftlichen Verstandes¹³, genauer die Zeit, in der die sogenannten exakten Wissenschaften in der Vorhand sind. Zumal im zweiten Abschnitt dieser Epoche, in dem der technische Verstand die Führung übernimmt, leidet die Ganzheitsschau der Seinsgebiete. Staat und Wirtschaft sind zu großartigen Organisationsformen fortgeschritten, die positiven Wissenschaften, zumal die „Technisierung“ ihrer Ergebnisse, ermöglicht beiden, ihre Macht sowohl in den Außen- als auch den Innenräumen des menschlichen Lebens ins Ungemessene zu erweitern. Diese Erweiterung wäre nur erträglich gewesen, wenn sie eingeordnet wäre in ein Gesamtbild der Wirklichkeit. Das ist nicht geschehen. Statt dessen versucht man, die menschliche Kultur auf Staat, Wirtschaft und positive Wissenschaft zu reduzieren. Und man versucht, die ganze menschliche Gesellschaft diesem Ideal anzupassen.

Wie die griechische Aufklärungsphilosophie im Altertum nicht nur für die alten Göttersagen und Mythen, sondern auch für den in ihnen eingeschlossenen religiösen Gehalt kein Verständnis zeigte, so mißachtet die neuzeitliche positivistische „Aufklärung“ in allen ihren Abarten die Offenbarung und die ihr verbundene gläubige Vernunft. Die Offenheit der alten Ontologie auf ein weltübersteigendes

¹² DEMPF a.a.O. 244.

¹³ ebd. 196 ff.

Sein hin wird reduziert auf die Transzendenz des einzelnen zum Kollektiv oder aufgelöst in eine bodenlose Weltverlorenheit. Man verweist die christlichen Geheimnisse auf die Ebene vorzeitlicher Mysterienkulte und versteht weder die Sprache des Neuen Testaments noch der christlichen Theologie mehr.

Der Aufstand gegen diese Einseitigkeit begann fast mit ihrem Entstehen selbst. Bereits in der Romantik empört sich der Mensch gegen die Alleinherrschaft des begrifflichen Verstandesdenkens, zumal als es sich immer mehr auf Wirtschaft, Politik und technischen Fortschritt beschränkt¹⁴.

Innerhalb der modernen Kultur widersprechen immer stärker jene dem Zeitgeist, die sich in ihrer seelischen Eigenart von einem kühlen Zweckdenken besonders bedroht fühlen, viele Vertreter der Kunst, zumal große Dichter: Hölderlin, Nietzsche, Stefan George, Rilke u. a.¹⁵. Und unter den Heutigen machen sich viele Menschen diesen Widerspruch zu eigen. Ein ansehnlicher Teil von ihnen versammelt sich unter den Parolen und Fahnen dieser Dichter und ist geneigt, deren Anspruch, eine höhere Weisheit, ja, die eigentliche Wahrheit zu verkünden, anzuerkennen. Besonders Hölderlin überzeugt; denn sein dichterisches ist ohne Zweifel zugleich ein religiöses Bekenntnis. Ihm war es ernst mit der Sehnsucht nach der Wiederkehr der griechischen Götter. Sie waren ihm Wirklichkeit. Er glaubte sich dafür bestimmt, „die Wahrheit des im mythischen Denken Gemeinten zu erneuern“¹⁶. Sein Verhältnis zu Althellas und seinem Götterglauben ist von ganz eigener, fast unbegreiflicher Art. Einerseits weiß er wohl, wieviel uns von ihnen trennt, und scheint nur auf das auszugehen, was jene Mythen bildhaft letztlich anzielen: die über uns waltenden höheren Mächte. Andererseits scheinen ihm die Verpersönlichungen dieser Mächte, die bunte Götterwelt, wie wirklich zu sein¹⁷. Und er sucht zwischen heidnischen Göttern und Christus eine Brücke zu schlagen. Er bedarf als Mensch und Dichter dieser Brücke; denn er ist eben kein antiker Hellene, sondern Abendländer, eingetaucht in unsere tausendjährige eigene Geschichte, mitgeformt durch das Christentum.

Hölderlin liebt Hellas; wie sehr, verraten hundert und aber hundert Stellen seiner Werke. Im Gedicht: „Der Einzige“ sagt er:

Was ist es, das
An die alten seligen Küsten
Mich fesselt, daß ich mehr noch
Sie liebe als mein Vaterland?
Denn wie in himmlische
Gefangenschaft verkauft
Dort bin ich, wo Apollo ging
In Königsgestalt,

¹⁴ Vgl. KRÜGER: *Festschrift für Gadamer* 118/19.

¹⁵ ebd. 119.

¹⁶ ebd.

¹⁷ ebd.

Und zu unschuldigen Jünglingen sich
Herabließ Zeus und Söhn' in heiliger Art
Und Töchter zeugte
Der Hohe unter den Menschen?

Aber wie diese Liebe durch das Christentum hindurchgegangen ist, verraten andere Verse desselben Gedichtes: „Denn zu sehr, o Christus, häng' ich an dir . . .!“ „Der Einzige“, das scheint ein Hymnus auf den Nazarener zu sein. Indessen sieht man sogleich, daß damit zu viel gesagt wäre. Der Dichter erstrebt etwas anderes. Er versucht den Ausgleich. Er möchte seine herrliche griechische Heidenwelt und den Christus mit einer einzigen gleichen Liebe umfassen und trauert, daß sie alle, die Hohen, die alten Götter und der neue Christengott, ferne geworden sind. Wie soll ihm ein solcher Ausgleich gelingen? Nur wenn er Christus einreicht in die Hierarchie der klassischen Götterwelt. Darum müht er sich. Das Göttliche ist ihm keine starre Einsamkeit eines Einzigen, sondern entfaltet sich stufenweise zu den Menschen herab. „Die verschiedenen Göttergestalten, die das Bild Gottes auf die Erde bringen, bilden Stufen zu einer großen Treppe, die vom Himmel bis auf die Erde reicht. Hier wird die religionsgeschichtliche Perspektive von Entwicklungsstufen gleichsam neuplatonisch umgesetzt in Stufen der göttlichen Deszendenz¹⁸. Die Gestalt Christi ist ins Bild dieser Treppe einbezogen als ihre letzte Stufe, „diejenige, die unmittelbar die Erde berührt“¹⁹. Uns will allerdings scheinen, daß Hölderlin nicht die durch den Neuplatonismus verkleidete und modernisierte Mythologie im Auge hat, sondern zurückschaut auf den echten archaischen Mythos der vorphilosophischen Epoche. In Christus ist das Göttliche in vollkommenster Weise auf der Erde angekommen. So ist er zwar als Glied des göttlichen Offenbarungsvorgangs nicht der einzige Mittler, wohl aber der Vollender. Der Dichter muß sich diese Harmonisierung sozusagen abringen; denn zu stark ist das Bewußtsein der christlichen Einzigartigkeit in ihm: „Denn zu sehr, o Christus! häng' ich an dir . . .“

Dieses gekünstelte Hölderlinische Weltbild bietet natürlich viele Angriffsflächen. Historisch gesehen, gab es das „gelobte Land“ Hellas überhaupt nicht so, wie er es sah. Legt man die religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Sonde an, zerstäuben Zeus und Apollo, Dionysos und Herakles in einen mythischen Dunst und nur einer bleibt als historisch greifbare und bewiesene, wirkliche Persönlichkeit übrig: Christus. Und die allerdings übersteigt in ihrem Tun und Reden menschliche Maßstäbe weit. Vom suchenden Glauben befragt, erhebt sie sich zum einen und einzig geborenen Sohn Gottes.

Kein Zweifel, Hölderlin hat „vom heiligen Strahl entzündet“, mit dem seherischen Blick des von höheren Mächten getroffenen Sängers die nüchterne Welt sachlichen Verstandesdenkens überstiegen. Und Ähnliches mag von anderen Dichtern gelten. Ist dieser Überstieg aber so, daß er vor dem „objektiven Geist“ des euro-

¹⁸ Ruth-Eva SCHULZ: *Herakles — Dionysos — Christus*, in: *Festschrift für Gadamer* (vgl. Anm. 2) 242/43.

¹⁹ ebd.

päischen 20. Jahrhunderts bestehen kann? Zwischen uns und dem archaischen Mythos stehen als unübersteigbare Schranken die durchlaufenen Zeitalter unseres Erdteiles. Zu ihnen gehören auch das philosophische und das Zeitalter der gläubigen Vernunft. Wir sind auch ihre Söhne. Das 20. Jahrhundert hat die Freiheit des Unglaubens, aber es hat nicht mehr die Freiheit, zurückzukehren in die Vorzeiten unserer Geschichte, in denen der kritische Verstand schlummerte und die Seele ihre dunklen Träume träumte, in denen Ich und Welt, Unterwelt und Himmel, sterblicher und unsterblicher Geist mit unentwirrbaren Fäden ineinander versponnen waren. Es ist überdies ein Irrtum zu meinen, daß jene Träume immer glücklich gewesen seien; sie waren zumeist schwer und beängstigend. Es war der Logos, der die Griechen aus diesem nächtlichen Alpdrücken herausgeführt hat. Freilich nur der vom Glauben erleuchtete Logos vermochte das im Mythos religiös Gemeinte und die kritische Vernunft zu versöhnen.

Es gibt viele denkende Menschen, die zugeben, daß uns das mythische Weltbild, weil geschichtlich bedingt, unwiederbringlich verloren ist. Aber sie fällen das gleiche Urteil über die Epochen des metaphysischen und gläubigen Denkens. Alles ist rein zeitbedingt. Wenn dem so wäre, gäbe es für die Krise unseres Zeitalters keinen Ausweg mehr. Diese Krise ist da. Wo wir hinblicken, entzieht sich das Geschehen der Macht „unserer begreifenden und praktisch regelnden Vernunft“²⁰. Was solange unter dem glasklaren Gitterwerk wissenschaftlicher Begriffe geordnet schien, entgleitet uns und bedroht uns. Wieder scheinen wir dunklen Mächten ausgeliefert, die wir nicht bändigen können, ja, deren Wesen uns ein düsteres Geheimnis ist. Auch unsere modernen Zivilisationsnächte gebären düstere Träume und Alpdrücken. Und doch ist alles anders als in der echt mythischen Zeit. Neben dem Spukhaften steht der hellwache Verstand.

Der von mythischen Gestalten bedrängte Mensch fand Hilfe im Logos, letztlich allerdings nur im gläubigen Logos. Und dieser Weg zur Heimkehr in die Geborgenheit des Göttlichen steht auch uns offen, denn der Logos und die Offenbarung übersteigen die Zeit.

Den glaubenden Christen aber obliegt es, diese zeitübersteigenden Wahrheiten und Werte der Zeit wieder nahezubringen. Es sieht einstweilen nicht danach aus, als ob wir auf eine neue Epoche der alle Lebensgebiete überformenden gläubigen Vernunft rechnen dürften. Wir haben die pluralistische Gesellschaft. In dieser Gesellschaft jedoch gibt es Menschen, die sich wie Hölderlin nach einer echten Gemeinschaft zwischen Himmel und Erde sehnen und nach dem, der sie stiften kann. Wir wissen, daß Jesus Christus der „Einzig“ ist, wir wissen, daß er jenen festlichen Tempelbezirk errichtet hat, in dem der Sterbliche dem unsterblichen Gott begegnet und die Menschen einander als Brüder begrüßen dürfen. Was not tut, sind neue Brücken aus der ins Diesseits verkrampften Welt der Technik, Wissen-

²⁰ KRÜGER: *Festschrift für Gadamer*, 121.

schaft und Organisation in eine Verhaltens- und Denkweise hinüber, die nach oben, dem Heiligen zu, geöffnet ist.

Wir sehen, wie überall dieser Brückenschlag im Gang ist, so im lebendigen Gespräch um theologische Vertiefung, in der verständnisvollen Aussprache der christlichen Bekenntnisse, im Ringen um ein neues Menschenbild.

Auf eine Brücke möchten wir besonders hinweisen, weil sie der Eigenart der Hölderlinischen Frömmigkeit vielleicht besonders naheliegt: die der Liturgie und ihrer Symbolsprache.

Die Sprache und Dramatik der Liturgie ist voll bildhafter und symbolischer Schönheit; ihre wesentlichen Teile gehen auf den Stifter des Christentums selber zurück. Aber sie sind mehr als bloße dichterische Bewältigung einer religiösen Erfahrung, sind mehr als nur Kunde von einer einmal in der Geschichte geschehenen Heilstat. Vielmehr wird in Sakrament und Opfer jenes Heilsgeschehen zu einer hier und heute in neuer Weise sich vollziehenden Wirklichkeit.

Hölderlin hat Christus als den Einzigen und Einzigartigen erspürt, ihn aber dann im Bemühen um eine Harmonie seines Weltbildes den Olympiern und Dionysos und Herakles beigesellt. Er ist der Einzige nur noch als Vollender, der letzte, der stille Genius, der letzte Bote, in dem das Göttliche die Erde erreicht. Als auch er entschwand, war der Götterttag zu Ende:

..... zwar leben die Götter
aber über dem Haupt droben in anderer Welt.

Zu unserm Trost ließ der himmlische Chor einige Gaben zurück: Brot und Wein. Sie sind Unterpfand für uns, daß die Götter wiederkehren werden – dereinst.

Wir wissen, daß Christus in viel vollkommenerer, reinerer Weise Vollender des Göttertages ist als der Dichter sagt. Er war die Er-Füllung der Zeiten, auch der hellenischen und hellenistischen Epoche. Aber er war nicht nur Gott, sondern auch Mensch und konnte so durch seine Erlösungstat die neue im göttlichen Leben verbundene Menschengemeinschaft stiften. Er allein hat Brot und Wein gestiftet, nicht nur als tröstende Gabe der Erinnerung und Zeichen seiner Wiederkunft, sondern als Mysterium seiner wirklichen Gegenwart im Opfer und Opfermahl der versammelten Gemeinde. Brot und Wein laden zur „Friedensfeier“ alle, die wie Hölderlin leiden am „Fehl Gottes“, an der Einsamkeit des Menschen, der „der göttlichen Fülle“ mangelt. Es ist unsere Sache, diese „Feier“ so zu gestalten, daß sie den Suchenden verständlich wird.